

## Les montagnards et l'État en Asie du Sud-Est continentale

Bernard Formoso

---

**Édition électronique**

URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/24046>

DOI : 10.4000/lhomme.24046

ISSN : 1953-8103

**Éditeur**

Éditions de l'EHESS

**Édition imprimée**

Date de publication : 1 septembre 2006

Pagination : 91-112

ISSN : 0439-4216

**Référence électronique**

Bernard Formoso, « Les montagnards et l'État en Asie du Sud-Est continentale », *L'Homme* [En ligne], 179 | 2006, mis en ligne le 01 janvier 2008, consulté le 01 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/24046> ; DOI : 10.4000/lhomme.24046

---

# Les montagnards et l'État en Asie du Sud-Est continentale

**Bernard Formoso**

**D**E MULTIPLES ÉTUDES ont abordé la manière dont les États de la péninsule indochinoise traitent les groupes minoritaires qui peuplent les marches montagneuses de leurs territoires. Mais si les politiques d'intégration ou d'assimilation mises en œuvre à l'endroit des montagnards ont fait couler beaucoup d'encre (cf. Keyes 1977; McKinnon & Vienne 1989; Wijeyewardene 1990; Reynolds 1991, ou Hirsch 1997), on sait peu de choses sur la façon dont ils reçoivent ces politiques et y répondent. L'ethnographie ou l'historiographie régionale évoquent certes des réactions violentes sous forme de rébellions à caractère millénariste et sans lendemain, mais rien de plus. Or, à l'époque postmoderne, marquée par un net recul des idéologies globales et une forte circulation de l'information, les réponses des populations des marges apparaissent plus complexes, subtiles et probantes. Elles procèdent de rapprochements inédits avec des agents à l'influence croissante, dont certains proviennent d'une classe moyenne autochtone urbanisée, instruite et cosmopolite. On pense ici aux ONG humanitaires et écologistes locales, aux animateurs des médias nationaux et étrangers, à une part de l'intelligentsia, à de nouveaux cercles religieux au sein du bouddhisme, constitués autour de la défense du patrimoine ou des pauvres, voire à certains promoteurs du tourisme « culturel ».

Le manque d'informations sur ces nouvelles interactions ou synergies résulte des préjugés véhiculés par les idéologies nationalistes et qu'ont longtemps endossés divers ethnologues, ceux-ci concevant les sociétés locales comme les simples récipiendaires de logiques d'action politique qui les dépassent. Les ethnies sont alors pensées comme des objets et non des sujets de leur histoire, moins capables d'initiatives que de réactions.

La « modernité », l'ouverture sur le monde et le progressisme des États-nations s'opposeraient ainsi à l'« archaïsme », au conservatisme et aux forces centrifuges que portent les ethnies.

Je souhaite nuancer ici cette conception trop manichéenne des choses. Le contenu problématique, car souvent essentialiste de la notion d'ethnie mis à part, le contraste entre les ensembles sociopolitiques qu'elle désigne et l'État-nation n'est pas si tranché que ne l'ont laissé entendre certaines théories en vue. D'où la nécessité de revenir sur ces paradigmes, de les confronter aux données relatives à l'Asie du Sud-Est continentale et finalement d'imaginer une manière plus pertinente d'envisager les rapports entre les États et leurs populations.

## Ethnies / nations

### ruptures et continuités

Les différences couramment établies entre ethnies et nations trouvent leurs racines dans un clivage philosophique qui remonte au moins à Thomas Hobbes (1651) et oppose les sociétés « naturelles » aux « civilisations ». Alors que dans les premières la nature violente et égoïste de l'homme s'exprimerait sans frein, dans les secondes, l'État, manifestation de la raison collective, monopoliserait l'exercice de la violence au profit du plus grand nombre. Dans le prolongement de ces thèses, les ethnies furent au XIX<sup>e</sup> siècle pensées comme régies par le *pathos* et le *fatum*, quand les nations étaient l'expression la plus achevée du *ratio* et donc d'un pacte social. Rappelons que pour Ernest Renan (1887) l'ethnie était du côté de l'objectif et de la fatalité, tandis que la subjectivité et la volonté étaient les facteurs décisifs de la formation des nations. On retrouve des idées analogues chez des auteurs récents comme Hugh Seton-Watson (1977), Walker Connor (1978, 1993, 1994) ou Eric Hobsbawm (1992), qui font de la conscience de soi le critère décisif de l'appartenance nationale. Walker Connor (1993 : 375-377) pense ainsi que les solidarités ethniques se fondent sur le rejet pulsionnel de l'autre et sur des sentiments xénophobes, sans que ces réactions défensives ne prennent appui sur le référent positif d'une conscience collective.

Toujours au registre de l'autoconscience comme critère distinctif des nations, il faut rappeler les points de vue d'Ernest Gellner (1983) et de Benedict Anderson (1983). Pour le premier, cette conscience de soi procéderait d'un regard nouveau porté sur sa culture, sous l'effet de l'industrialisation et des migrations de masse qu'elle induit. Si, explique-t-il, les membres des sociétés traditionnelles vénéraient les dieux qu'ils s'étaient inventés, ils ne vouaient cependant pas de culte à la culture en elle-même,

qui faisait partie, selon une conception très primordialiste, de la nature des choses. En revanche, lorsque, à travers l'expérience de la migration, les paysans entrèrent en contact avec des ordres de réalité très différents, ils découvrirent rapidement la valeur, mais aussi les limites, des normes dominantes portées notamment par les élites urbaines, ces normes, selon la formule de l'auteur, constituant leur « carte d'accès à la participation sociale » (*Ibid.* : 42). Pour autant, la culture nationale était nouvelle par rapport à ce qu'ils connaissaient avant : elle était homogénéisée et véhiculée par des institutions spécialisées comme l'école ou l'université, qui agissaient aussi dans le sens de sa sécularisation et de sa légitimation.

Benedict Anderson fonde, on le sait, tout son raisonnement sur la notion de « communauté imaginée ». Pour l'auteur, le nationalisme doit être interprété dans le prolongement, mais aussi contre des systèmes culturels plus larges qui l'ont précédé (*Ibid.* : 19). Ainsi, de grandes communautés religieuses ou des royaumes dynastiques avaient jadis été imaginés. Néanmoins, il leur manquait la transcendance séculière et horizontale qu'ont permis d'obtenir le capitalisme de l'imprimé et la littérature de masse qu'il produit. La « révolution Gutenberg » jeta, selon Anderson, les bases d'une conscience nationale en créant des champs unifiés d'échange et de communication au sein de vastes ensembles sociaux, tout en donnant une nouvelle fixité au langage, et par là, l'illusion d'une immuabilité essentielle pour l'idée subjective de nation. Finalement, l'imprimé aurait été la clef d'une génération d'idées nouvelles sur la simultanéité d'actes solidaires entre anonymes, sur la souveraineté politique couvrant de vastes espaces, ou encore sur la fixité artificielle d'une tradition dès lors pensée comme immémoriale.

Les théories de la rupture abordées jusqu'alors et qui veulent que des circonstances sans précédents (industrialisation, migrations massives) ou des technologies de communication inédites soient au fondement de communautés sociopolitiques d'un genre nouveau, sont à la fois suggestives et simplificatrices. Suggestives car elles mettent l'accent sur des facteurs de modernisation séculière essentiels. Simplificatrices car elles oublient, d'une part, que les nationalismes s'édifient toujours sur la base d'un sentiment de continuité historique et de modèles identitaires préexistants et que d'autre part, les nations sont composées d'ethnies qui elles aussi ont intégré peu ou prou les facteurs de modernisation séculière précités.

Max Weber (1971) faisait déjà remarquer que l'ethnie et la nation ont en commun d'être fondées sur la croyance et Michael Herzfeld (2001 : 85) constate malicieusement que l'historiographie nationaliste illustre parfaitement la proposition durkheimienne selon laquelle la religion vaut comme célébration de la société par elle-même. Étienne Balibar et Immanuel

Wallerstein (1988) ont parlé d'« ethnicisation fictive » à propos du processus qui amène des personnes d'origines diverses à se penser comme membres d'une même nation. Une ethnicisation au sens où, comme Anthony Smith l'a montré dans ses différents travaux (1976, 1979, 1981, 1986), les nations reprennent à leur compte certains outils symboliques et mythiques qui ont fait leur preuve dans le cadre de communautés plus anciennes.

Allant plus loin tout en intégrant les deux grands paradigmes qui se sont longtemps opposés dans le cadre des études sur l'ethnicité, on peut dire que les nations, comme les ethnies sont primordialistes dans leurs convictions, car elles se croient d'essence éternelle en vertu d'une sorte d'égotisme idéologique. Cependant, elles sont aussi instrumentalistes dans leurs modes d'action, puisque leurs membres utilisent les référents culturels qui donnent consistance à ce sentiment d'immuabilité pour se mobiliser à des fins de politique concrète et défendre, sur la base de tactiques ou stratégies définies par leurs élites, des intérêts propres face aux menaces externes. Il y a donc à la fois du *pathos* et du *ratio* dans les deux types de groupement et, partant de ce constat, on ne peut souscrire aux thèses de Hobsbawm pour qui, à la différence du nationalisme, l'ethnicité n'a pas de contenu programmatique. Contrairement à ce qu'il affirme, l'ethnicité n'est pas « une des façons de remplir les récipients vides du nationalisme » (1992 : 4). On notera par ailleurs avec Prasenjit Duara (1995 : 9) que des communautés politiques totalisantes et autoconscientes ont existé dans l'histoire, bien avant l'avènement du système des États-nations qui a fait de celles-ci la seule expression légitime de la souveraineté.

Souvent aussi, on a fondé l'idée de nationalité sur le principe laïque moderne de *citoyenneté*, en référence à une Constitution qui imposerait à tous également une série de droits et de devoirs (Smith 1986 : 150), et à l'identité sociale politisée qu'elle engendre<sup>1</sup>. Mais, sous couvert d'une reconnaissance formelle d'un petit nombre de valeurs libérales et démocratiques inscrites dans la Déclaration universelle des droits de l'homme et qui donne accès à l'ONU, les États perpétuent des schèmes idéologiques plus anciens qui renvoient le plus souvent à des valeurs holistes. Arjun Appadurai (1996 : 37) remarque que la « démocratie » est certes devenue un référent majeur dans le monde d'aujourd'hui, mais le terme recouvre une grande variété d'*ideoscapes* (des enchâssements culturels d'images et d'idéaux). Dès lors, les notions vernaculaires utilisées pour rendre compte de ce nouveau cadre politique font souvent référence à des ordres ou groupements plus anciens, à l'instar de la notion indonésienne de *bangsa*, aujourd'hui appliquée à la nation et qui dans son sens premier désignait

1. Habermas (1991) parle à cet égard de « patriotisme de la constitution » (*Vertragspatriotismus*).

la condition d'aristocrate, ou de l'expression siamoise *chat-satsana-phramahakasat*, qui mêle appartenance héréditaire (*chat*, du sanskrit *jāti*), référence religieuse (*satsana*) et figure royale (*phramahakasat*).

95

## Ethnicité et nationalismes dans le contexte sud-est asiatique

Après avoir rapproché les nations des ethnies du point de vue des mécanismes d'identification qui leur donnent consistance, je voudrais ici m'attarder sur un certain nombre de faits ou de tendances très marqués en Asie du Sud-Est continentale et qui ont eu une incidence certaine sur les processus de construction nationale dans la région, ainsi que sur la teneur des rapports que les peuples de ces nations entretiennent avec l'État.

Selon un constat d'ordre géopolitique largement établi, les États-nations de la région, tout comme les royaumes dont ils sont les héritiers, se sont constitués à partir de vastes étendues rizicoles, plaines ou deltas. À ces zones correspondent des populations culturellement homogénéisées : Siamois en Thaïlande, Khmers au Cambodge, Birmans au Myanmar, Kinh au Vietnam, etc. Autour se distribuent des zones d'altitude, au relief morcelé et dont le peuplement est au contraire très hétérogène. Espaces de marge, ces hauts plateaux ou massifs montagneux ont depuis des siècles accueilli des petits groupes de migrants venus de différents endroits de la Péninsule ou du sud de la Chine. Certains de ces groupes s'opposaient à l'ordre politique et culturel mis en place dans les plaines par des peuples conquérants. La faible pression démographique qui a longtemps caractérisé l'Asie du Sud-Est, la mobilité qu'elle favorisait et des migrations au « goutte à goutte » engageant de faibles effectifs ont façonné dans ces territoires périphériques un paysage humain en mosaïque, placé sous le signe de l'émiettement et d'une imbrication forte de communautés se réclamant d'histoires et de traditions distinctes. Tandis que les vastes espaces ouverts des plaines rizicoles s'avéraient propices à l'assimilation et à l'homogénéisation, servant ainsi, selon la formule de Paul Mus (1952), de « fabriques » aux cultures nationales, par essaimage des mêmes schèmes de représentation et d'organisation d'un village à l'autre, les régions montagneuses étaient, au contraire, un haut lieu de foisonnement ethnique.

Un tel foisonnement et le phénomène accentué de dispersion dans l'espace ne favorisèrent guère l'essor de mouvements ethnonationalistes puissants. D'abord parce que, comme l'a noté Anthony Smith (1981 : 63), l'idéologie nationaliste est très concernée par l'usage symbolique et pratique d'une « terre natale » et que la plupart des montagnards de la Péninsule ne pouvaient revendiquer une unité territoriale pour asseoir ce

genre d'idéologie. Ensuite parce que l'enclassement des communautés austro-asiatiques, tibéto-birmanes et miao-yao, ou la coexistence de membres de ces différents ensembles linguistiques dans les mêmes villages, étaient plus favorables à la coopération qu'aux affrontements. En dehors de flambées de violence ponctuelles, il manquait dans les montagnes ce climat de fort antagonisme qui aurait pu cristalliser et unifier les identités ethniques. Significatif est le fait que les grandes rébellions contre le pouvoir central dans le sud de la Chine et au nord de l'Indochine, au XIX<sup>e</sup> siècle et au début du XX<sup>e</sup> siècle, ont incité des membres de plusieurs groupes ethniques à s'unir.

Deuxième constat, paradoxal : bien que les mouvements ethnonationalistes soient peu développés parmi les montagnards d'Asie du Sud-Est continentale, ces derniers jouèrent pourtant un rôle décisif dans les guerres de décolonisation. Ils amenèrent au pouvoir des gens qui, parce qu'ils étaient issus des élites urbaines, endossaient nombre de préjugés produits à leur endroit, et se montrèrent par la suite peu réceptifs à leurs doléances, lorsqu'ils ne mettaient pas en œuvre des politiques qui leur étaient franchement hostiles.

La contribution de certains montagnards aux révolutions nationalistes sud-est asiatiques est bien connue. Sur les territoires de l'Indochine ou de l'ex-Indochine française, ils accueillirent, protégèrent et épaulèrent les noyaux dirigeants du Viet Minh, du Pathet Lao et plus tard des Khmers Rouges. Pourtant, différentes études récentes l'ont montré (Goudineau 2000 ; Michaud 2000) : une fois parvenus au pouvoir, les révolutionnaires viet, lao, khmer, comme auparavant leurs homologues chinois, ne respectèrent pas les promesses qu'ils avaient faites dans le maquis. L'« unité nationale » fut alors privilégiée, avec un alignement systématique des politiques culturelles gouvernementales sur les valeurs, les usages et les institutions du groupe ethnique dominant, qui se proclamait le plus « évolué ». Le même alignement inspira la politique des militaires birmans dès le lendemain de l'indépendance.

D'un autre côté, à l'exception notable de certains peuples de la périphérie de l'espace birman (on pense notamment aux Karen), les groupes montagnards d'Indochine ne sont pas parvenus à réunir les conditions qui, selon Anthony Smith (1976 : 9-10), permettent la constitution de mouvements nationalistes vigoureux. Cet auteur dégage trois séries de conditions : 1) tout d'abord une « infrastructure », c'est-à-dire un territoire clairement identifiable, ainsi qu'une autorité politique et une administration à son service capables d'homogénéiser la population ; 2) une base culturelle faite de mythes et de cultes célébrant une origine commune, ou comprenant d'autres usages, comme la langue, avec dans le cas des élites

urbaines une sécularisation partielle de leurs traditions ; 3) enfin, des « porteurs » de mouvement, dont l'émergence résulte de la croissance des élites urbaines et de leur exclusion du pouvoir, mais aussi d'une alliance entre l'intelligentsia et des groupes de statut (castes par exemple) ou des classes sociales, ainsi que de la pénétration des forces du marché. Smith ajoute que certains de ces facteurs sont plus importants que d'autres. Les plus cruciaux seraient : l'autorité bureaucratique, le mythe d'une histoire commune et l'essor d'une intelligentsia propre.

Le mythe d'une histoire commune est un référent identitaire d'une grande généralité. En revanche, l'accès à l'autorité bureaucratique et l'essor d'une intelligentsia sont restés peu significatifs parmi les montagnards d'Asie du Sud-Est, tant fut bien souvent négligée l'instruction publique à leur endroit, à l'époque coloniale et après. Un autre référent identitaire qui doit être relativisé dans le contexte régional a trait à l'affirmation des droits sur le sol comme marque d'autochtonie. La mobilité, l'éparpillement des montagnards s'opposaient à l'expression d'un fort ancrage territorial via des revendications indigénistes. Certes, les royautes siamoises, lao ou khmères ont généralement reconnu aux premiers occupants austro-asiatiques qu'elles avaient subjugués le statut de « maîtres du sol », mais cette reconnaissance était très ambiguë et les prérogatives culturelles qui la manifestaient coexistaient sur le plan politico-juridique avec l'appropriation de toutes les terres de son domaine par le seigneur (les rituels d'État de certaines sociétés allaient même jusqu'à mettre en scène le processus<sup>2</sup>). Or, des traces encore très vivaces de ce droit seigneurial s'opposent à l'émergence de mouvements indigénistes du type de ceux qui ont fleuri ces dernières décennies en Amérique du Sud ou en Océanie.

Selon un troisième constat, les États modernes d'Asie du Sud-Est continentale, y compris ceux qui se réclament de l'idéologie communiste, prolongent les royaumes dynastiques du temps jadis non seulement du point de vue des facteurs de légitimation du pouvoir auxquels ont recours leurs dirigeants, mais aussi des fonctions de gouvernement qu'ils assument. Paul Mus (1971 : 139-156) avait bien mis en évidence l'influence profonde exercée par le confucianisme sur la philosophie politique d'un Mao Tse-Toung ou d'un Ho Chi Minh, de même qu'il avait parfaitement montré que ces révolutionnaires tenaient leur popularité de leur aptitude à endosser les habits impériaux de « Précepteurs des mondes ». En Thaïlande et

2. On pense notamment au rituel de couronnement jadis en usage chez les Shan de Kengtung et décrit par Sai Saimong Mangrai (1981 : 230). Dans le cadre de ce rite, les chefs lawa de certains villages des collines environnant Kengtung étaient invités à s'asseoir sur le trône et à prendre leur repas. Au milieu de ce repas, ils étaient chassés du trône et le roi shan nouvellement couronné prenait leur place.



au Cambodge, d'autre part, des monarchies constitutionnelles se sont maintenues jusqu'à aujourd'hui et des figures comme Bhumibol (Rama IX) et Norodom Sihanouk ont joué un rôle clé dans l'histoire contemporaine de leur royaume, par leur longévité politique, mais aussi, dans le cas de Bhumibol, par sa capacité à remplir la fonction de *cakkravartin*, de régulateur de la Loi bouddhique, pivot de l'ordre moral et social, une fonction qu'il eut l'occasion d'illustrer avec brio en 1992, lors d'une crise politique majeure (Formoso 2000a : 110-111). On le voit, les nations du Sud-Est asiatique sont restées peu influencées par la révolution des Lumières qui, selon la formule de Remo Guidieri & Francesco Pellizzi (1988 : 14), s'est caractérisée par une « horreur mythique du mythe », ainsi que par une interprétation très matérialiste et pragmatique de l'utopie sociale.

D'autre part, en Birmanie, au Laos, au Cambodge et en Thaïlande, pays où 60 à 90 % de la population est adepte du bouddhisme, les conceptions de l'État restent indissociables des valeurs et idéaux que valorise cette religion. Dès lors, le clergé, institution largement ouverte sur la société, joue un rôle politique de premier plan, soit pour soutenir l'autorité monarchique lorsqu'elle subsiste, soit pour combler le vide qu'elle a laissé, certains bonzes charismatiques s'engageant pleinement dans les affaires mondaines, parfois pour contester le pouvoir en place, parfois aussi pour proposer des modèles de société ou de développement alternatifs (cf. les cités idéales créées par divers saints au Myanmar<sup>3</sup>, ou bien encore les expériences environnementalistes des *phra nakpathana*, les moines du développement en Thaïlande).

Dans ces pays, l'ancrage idéologique du bouddhisme est si fort au sein de la majorité ethnique que l'adhésion à la doctrine de l'Illuminé vaut comme critère majeur de civilisation et comme gage majeur d'intégration à l'ensemble national aux yeux des tenants de la culture dominante. Dès lors, la manière dont les membres des groupes minoritaires se positionnent par rapport à ce dogme religieux a une incidence décisive sur l'image qu'ils donnent d'eux-mêmes et en retour sur l'attitude des autorités. « Le bon Thaïlandais est nécessairement bouddhiste » affirment certains ultranationalistes siamois, explicitant ainsi une opinion largement partagée. Par contre-coup, les non-bouddhistes s'exposent au risque d'être traités comme des citoyens de seconde zone. S'afficher dans pareilles conditions comme musulman ou chrétien a valeur d'acte de résistance, alors que l'adoption du bouddhisme, même lorsqu'elle relève d'un processus d'appropriation culturelle singulier<sup>4</sup>, est perçue par les autorités comme un signe d'allégeance.

3. Cf. notamment Paul Cohen (2000, 2001).

4. Cf. mon étude des Lahu Shi du Yunnan (Formoso 2000b).

Enfin, dernier constat, le nationalisme est un phénomène récent en Asie du Sud-Est, qui remonte au début du <sup>xx</sup><sup>e</sup> siècle, alors qu'en Europe et en Amérique ses premières manifestations datent de la seconde moitié du <sup>xviii</sup><sup>e</sup> siècle (Smith, ed. 1976 : 75). De plus, il s'agit d'un mouvement qui s'est surtout défini en réaction au colonialisme européen et à l'impérialisme américain, selon un rapport d'opposition externe, contrairement aux nationalismes européens qui, comme Michael Hechter (1975) l'a montré, se sont aussi forgés en partie selon la dialectique du colonialisme interne. En vertu de cette dialectique, un rapport de domination politique, économique et culturel au profit du cœur ethnique de la nation provoque une réaction ethnonationaliste de la part des marges exploitées, les sentiments identitaires définis au premier niveau et les sentiments homologues mais adverses émanant de la périphérie se renforçant mutuellement (le nationalisme britannique étant d'autant plus vigoureux qu'il est menacé par les séparatismes gallois, écossais ou irlandais, par exemple). Or, dans la Péninsule indochinoise, les quelques antagonismes centre/périphérie de ce genre sont pour la plupart des produits dérivés de la colonisation. On pense aux séparatismes karen, wa ou shan en Birmanie. Les affrontements multipolaires qui se déroulèrent au sein des « systèmes politiques galactiques »<sup>5</sup> de l'époque précoloniale ne peuvent être considérés comme relevant de cette logique, faute d'une stabilité suffisante des centres de pouvoir.

### Du “bon” usage des montagnards

Depuis une période très ancienne, les riziculteurs des plaines de la Péninsule stigmatisent les montagnards par des clichés dépréciatifs. Pourtant les États de la région, tout en niant leur être culturel et en cherchant à les assimiler à la culture nationale, ont souvent fait preuve d'un grand pragmatisme en essayant de tirer le meilleur parti de leur position géographique et de certaines qualités qui leurs étaient prêtées.

Les Birmans, les Thaïs et les Lao sont notamment connus pour avoir exploité à des fins militaires la connaissance approfondie que les montagnards avaient des marches frontalières. On les utilisa comme éclaireurs, espions ou mercenaires lors des conflits, ou bien comme forces tampons et gardes-frontières en temps de paix. Des seigneurs shan du nord de la Birmanie confièrent ainsi aux <sup>xviii</sup><sup>e</sup> et <sup>xix</sup><sup>e</sup> siècles la surveillance des limites orientales de leurs principautés à des Lahu et des Akha (Walker 1975 : 333). À la même époque, les Siamois et les Birmans engagèrent des mercenaires

5. Selon la formule de Stanley J. Tambiah qui définit les nébuleuses hiérarchisées de principautés de l'Asie du Sud-Est pré-moderne comme des « répliques politiques de moindre envergure gravitant autour de l'entité centrale en un mouvement perpétuel de fission et d'incorporation » (1976 : 70).

karen et môn dans le chassé-croisé de leurs guerres d'invasion (Jørgensen 1998 : 225-226). N'oublions pas aussi le recrutement massif, lors la seconde guerre d'Indochine, de mercenaires hmong, yao ou tibéto-birmans par le gouvernement laotien, grâce au soutien financier de la CIA, ceci afin de juguler la poussée communiste (McCoy, Read & Adams II 1972). Le gouvernement thaïlandais, pour sa part, manipula entre 1975 et 1992, les groupes insurrectionnels hmong en vue d'affaiblir le régime communiste laotien.

Tandis que les États de la région employaient certains montagnards comme militaires d'appoint, leurs fonctionnaires en capturaient ou en laissaient capturer d'autres pour accroître le nombre des esclaves possédés par les aristocrates locaux (Condominas *et al.* 1998). Est reflété de la sorte le cynisme des élites envers ces populations des marges que l'on utilisait comme boucliers ou dont on pillait les ressources afin de pallier le sous-peuplement et la sous-production qui ont longtemps caractérisé les plaines rizicoles d'Asie du Sud-Est continentale.

En troisième lieu, les montagnards se sont imposés depuis une période ancienne comme les principaux pourvoyeurs des ressources de la forêt tropicale, qu'il s'agisse d'éléphants, de gros gibier, d'écorces, de racines, de résines, de rotin ou de lianes. À partir de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, certains assumèrent aussi les effets pervers de la culture du pavot, sans en percevoir les bénéfices.

Les États locaux ne furent pas les seuls à tirer parti des montagnards de la Péninsule. Les autorités coloniales ou les leaders nationalistes qui leur résistaient, puis différents courants d'opinion et opposants aux régimes en place cherchèrent et trouvèrent leur appui. Les Européens profitèrent des frustrations que suscitait chez divers groupes de la périphérie leur situation de « dominés parmi les dominés », pour mieux asseoir leur pouvoir et accroître leur exploitation économique de l'Indochine. Que l'on pense au traitement de faveur que les Français accordèrent à certains clans hmong au Laos (McCoy, Read & Adams II 1972) et aux Taï Blancs du Vietnam (Michaud 2000), ou bien aux avantages concédés aux Karen de Birmanie par les Britanniques.

Plus tard, selon un phénomène qui n'est pas spécifiquement asiatique et dont les ressorts ont été bien décrits par Anthony Smith (1981 : 132), des membres radicaux des intelligentsia locales formèrent des mouvements de guérilla contre le pouvoir en place, qui non seulement utilisaient les zones de peuplement des montagnards comme sanctuaires, mais cherchaient aussi à rallier ces populations à leur cause. Des Hmong du Nord de la Thaïlande furent ainsi enrôlés par les jeunes activistes du parti communiste de Thaïlande à la fin des années 1960, qui exploitèrent les thèmes messianiques inscrits dans leur mythologie pour mieux les mobiliser (Tapp 1989 : 76-83).

Les Khmers Rouges, eux aussi, s'appuyèrent sur les populations tribales des provinces orientales pour accéder au pouvoir (Chandler 1993 : 129-130), tout comme le Pathet Lao.

Enfin, récemment en Thaïlande, les montagnards du Nord sont devenus, à côté de la petite paysannerie des plaines, les parangons d'un rapport symbiotique avec la nature pour une intelligentsia urbaine thaïe prise par l'obsession romantique du primitivisme rural, ceci dans le contexte d'une grave crise écologique, vivement ressentie sur le plan national (cf. Tjelland 1998 ; Pesses 2004). L'extension des réseaux de communication aux zones les plus reculées, l'essor du tourisme, des décennies de résistance silencieuse mais efficace à la politique assimilationniste de l'État, les problèmes environnementaux et l'érosion de certaines valeurs sociales ont conféré une visibilité sans précédent aux *Chao khao*, les « gens des montagnes ». Si Anne C. Kammerer (1988 : 279) a raison de faire remarquer que le nationalisme thaïlandais a jusqu'à présent exclu le concept de *minorité ethnique* de son discours et refréné toute velléité autonomiste des régions, il n'empêche qu'une frange croissante de l'intelligentsia progressiste thaïe, œuvrant souvent dans le cadre d'ONG, idéalise les valeurs communautaires des minorités ethniques dans sa contestation de l'ordre établi et dans sa quête de modèles de société alternatifs.

## Dépasser l'horizon étatique

C'est à la lumière de ces changements qu'il nous faut considérer les manières dont les montagnards répondent aux politiques des États ou à l'attitude de divers courants d'opinion à leur égard. Avant d'analyser ces modalités, précisons qu'ici moins qu'ailleurs n'est tenable la thèse d'un sujet collectif embrassant la totalité de l'ethnie et dont les membres agiraient à l'unisson des mêmes stratégies. Ce sujet fictif, sorte de Léviathan primitif qui fonde la plupart des débats sur les rapports ethnie/nation, est battu en brèche dans le cas particulier de l'Asie du Sud-Est continentale par la dispersion internationale des groupes ethnolinguistiques et par la diversité des situations et histoires que leurs composantes locales vivent. Dans ce contexte, les convergences d'intérêts au principe d'actions unitaires dépassent rarement le cadre du village, du groupe de villages, ou d'un ensemble localisé de segments lignagers. Faute d'unité territoriale et de souveraineté politique sur un espace, l'ethnie s'avère être un référent lointain et donc secondaire. Il peut certes faire sens, mais dans l'action politique concrète il cède le pas à des identités plus immédiates et tangibles, fondées sur le voisinage, la parenté, voire l'appartenance confessionnelle, dès lors que celle-ci favorise la formation d'isolats. Enfin,

le charisme et l'autorité des leaders parviennent difficilement à transcender les limites fixées par une organisation sociopolitique qui est généralement de type segmentaire.

Du fait de cette situation, peu nombreux sont les groupes montagnards dont les chefs mobilisent assez de moyens pour contester en termes politico-militaires, bureaucratiques ou économiques le pouvoir de l'État et de ses relais administratifs. Si de la part des montagnards, il y a manipulation ou appropriation des « ressources » de l'ethnie dominante, elle s'exprime surtout dans le registre religieux. Ce sont, par exemple, les Bulang (Spangemacher 1999) et les Lahu Shi (Formoso 2000b) du sud du Yunnan, les Pwo Karen de la province de Kanchanaburi en Thaïlande (Moizo 1998 ; Jørgensen 1998), ou les Khamu de la province d'Oudomxai au Laos (Guegan 2001) qui adaptent à leurs propres schèmes culturels le bouddhisme du Theravāda des puissants voisins thaïs. Ce sont aussi les Yao qui reprennent à leur compte certains aspects du taoïsme chinois (cf. Lemoine 1982).

Le plus souvent, les formes syncrétiques ainsi forgées ne suscitent guère l'intérêt et encore moins l'adhésion des membres du groupe émetteur. Tout au mieux sont-elles interprétées avec condescendance, comme une marque simplette, car hétérodoxe, d'allégeance culturelle. Ce manque de reconnaissance fait que le désir de rapprochement culturel, de promotion sociale, voire de détournement à son propre avantage d'éventuelles perspectives de rédemption collective (cf. les mouvements millénaristes), ne dépasse guère le stade de la projection dans l'imaginaire. Il ne s'agit pas d'affirmer ici que les synthèses religieuses produites par certaines communautés tibéto-birmanes, austro-asiatiques ou miao-yao sont dénuées d'efficacité sociale ou politique. Elles en ont une dès lors qu'elles renforcent la cohésion d'un groupe préexistant, créent de nouvelles affiliations ou facilitent les mobilisations collectives. Cependant leur impact est surtout interne. Elles n'ont généralement pas d'incidence sensible sur la nature des rapports de force entre les montagnards et l'ethnie dominante qui tient les rênes du pouvoir étatique.

Quelques-uns de ces mouvements religieux prirent certes une tournure insurrectionnelle, que l'on pense aux « bouddhistes » lahu shi du Yunnan se révoltant contre l'ordre impérial chinois au XVIII<sup>e</sup> siècle (Formoso 2000b : 212-213), aux « Têtes de mérites » karen qui, à la même époque cherchaient à établir un État indépendant en basse Birmanie (Jørgensen 1998 : 223-224), ou encore aux révoltes à caractère messianique des Hmong d'Indochine (Tapp 1989 : 136-143). Des régions entières furent ainsi soustraites à l'autorité de l'État durant des mois, voire des années, à l'image de la révolte sedang des Boloven, qu'animaient des *Phu mi Bun* (des individus

autoproclamés « hommes de mérites ») et qui pendant trente-cinq ans empêcha les colonisateurs français d'exploiter la zone (Moppert 1981 : 47-48). Néanmoins, ces révoltes finirent toujours par être violemment réprimées, sans que dans la pratique des concessions significatives soient faites aux populations qui avaient ainsi manifesté leur mécontentement.

Les montagnards composent avec plus d'efficacité qu'ils ne s'opposent. L'apparente adhésion des minoritaires aux concepts, valeurs ou normes expressives de la culture dominante ne peut être mécaniquement interprétée comme un pas vers l'assimilation. Cette adhésion a surtout pour effet (sinon pour visée) de jeter les bases d'un langage commun facilitant dans un contexte interculturel, l'intelligibilité voire la légitimation des aspirations du groupe qui les énonce. C'est parce qu'ils utilisent des symboles ou des valeurs qui non seulement font sens, mais importent aux yeux de leurs interlocuteurs que les minoritaires trouvent parfois les moyens de se faire entendre des autorités ou de l'opinion publique du pays dans lequel ils vivent.

Certes, ils peuvent difficilement se faire passer pour les zélés d'une religion dont ils ont adopté divers éléments, du fait qu'ils touchent ici à des systèmes dogmatiques complexes dont le transfert interculturel provoque des distorsions de forme et de sens. En revanche, plus facile est l'usage efficace de normes expressives, stylistiques ou d'éléments clés de l'idéologie dominante. On peut bien sûr faire remarquer que les montagnards doivent ajuster leurs discours aux normes du groupe le plus puissant et de l'État qui sert ses intérêts, selon un effort grandement unilatéral qui est l'indice même de leur soumission. Cependant un tel ajustement peut en retour permettre d'affirmer avec plus de force et d'impact leur spécificité, même leur grandeur, et ainsi réduire le sentiment de leur soumission ou le poids de leur domination.

Pour clore ces brèves remarques, je voudrais amorcer une réflexion sur les changements dans le rapport au monde et à soi que pourrait induire, chez les montagnards indochinois, leur intégration plus étroite que jadis dans les réseaux d'échange et de communication d'envergure nationale ou internationale. Beaucoup, localisés au Laos, au Myanmar, au Cambodge ou au Vietnam, vivent encore aujourd'hui dans des zones reculées, que n'a pas atteinte toute une série d'équipements modernes, instruments d'une large ouverture sur le monde. Leurs villages sont éloignés des axes routiers, ne sont pas dotés de l'électricité et ne sont donc pas couverts par la télévision. Leurs zones sont très rarement visitées par les fonctionnaires et *de facto* ils sont autonomes. Néanmoins, cette situation d'enclavement pourrait bien changer lors de la prochaine décennie, avec l'extension des

infrastructures routières prévues dans le cadre du Quadrilatère de croissance associant la République populaire de Chine, le Myanmar, la Thaïlande et le Laos<sup>6</sup>. Un nombre important de villages de ces régions risque alors de revivre vingt ans après la transition brutale vers l'économie de marché et une ingérence forte de l'État qu'expérimentèrent à partir de la fin des années 1980 de multiples communautés de montagnards du nord de la Thaïlande, conséquence du développement rapide des réseaux routiers et de l'électrification sur leur territoire.

Les mutations vécues par les *Hill Tribes* du nord de la Thaïlande étaient de nature à entraîner des changements du « style »<sup>7</sup> dans lequel ces communautés s'imaginaient et étaient imaginées, d'autant que des dizaines de villages intégrèrent dès cette époque des circuits de trekking et furent directement confrontés à des flux sans cesse renouvelés de touristes provenant d'horizons les plus divers.

Pour mieux cerner les implications identitaires que peuvent avoir ces importants changements dans le relationnel externe des montagnards du nord de la Thaïlande, qui préfigurent sans doute un mouvement à plus grande échelle, on peut prendre appui sur les thèses d'Arjun Appadurai (1996) relatives aux effets de la globalisation. Selon cet auteur, les migrations de masse et les médiations audiovisuelles ou électroniques (informatiques notamment), par leurs essors conjugués, constitueraient de nouvelles forces non seulement sur le plan technique, mais aussi dans leur aptitude à promouvoir et parfois imposer de nouvelles représentations imaginaires de soi. Dans le cas des ethnies, l'imagination – la production de nouveaux stéréotypes à des fins de perception et surtout d'action collectives – déborderait désormais l'espace expressif particulier de l'art, du mythe et du rituel dans lequel se forgeait auparavant l'essentiel du sentiment d'appartenance au groupe<sup>8</sup>. La diversification sans précédent des contacts avec d'autres ordres de réalité qu'entraîne la globalisation se traduirait par des transferts culturels bien plus fluides, imprévisibles et disjonctifs que jadis. Le modèle relationnel centre/périphérie par lequel les théoriciens du développement appréhendaient jusqu'alors l'économie politique des pays du Tiers-Monde se trouverait battu en brèche par la prolifération de rapports de proximité spatiale ou d'affinité électronique, qu'à la suite de Gilles Deleuze & Félix Guattari (1980), Arjun Appadurai qualifie

6. Pour une bonne analyse de ce projet, de ses enjeux, de ses limites et de son impact sur les économies locales, voir Andrew Walker (1999).

7. Selon la formule de Benedict Anderson (1983 : 15).

8. Pour ne prendre qu'un exemple, Nicholas Tapp (2001 : 14-15) a bien montré que les Hmong de Thaïlande s'étaient construit, par le biais de certains rituels, un monde imaginaire, structuré par référence plus ou moins directe à une civilisation chinoise impériale révolue.

de « rhizomiques »<sup>9</sup>. Il choisit de rendre compte du jeu complexe de ces rapports par un canevas de cinq types de « paysages » : les *ethnoscapes*, les *technoscapes*, les *financescapes*, les *mediascapes* et les *ideoscapes*. Leur interaction instable, voire génératrice de fractures, menacerait les cohésions fragiles que les États s'efforcent d'établir. Pour Appadurai (1996 : 19), l'État-nation comme forme politique serait à genoux. En revanche, la « déterritorialisation » liée aux migrations de masse et à la multiplication des diasporas serait devenue une force centrale de notre époque. Ainsi explique-t-il en conclusion de son livre, l'ethnographie qui faisait arbitrairement de la localité le point de départ de ses investigations, ignorant la fragilité de ce référent et la variabilité des propriétés sociales qui lui étaient prêtées selon le contexte culturel, doit se réformer. Il faut passer, souligne notre auteur (*Ibid.* : 182), de l'histoire de l'ethnographie comme histoire des voisinages à une histoire des techniques de production de la localité.

Si l'on en revient à présent à la situation des *Hill Tribes* du Nord de la Thaïlande, considérée ici, à tort ou à raison, comme préfigurant les mutations que pourraient vivre dans les années à venir un grand nombre de montagnards indochinois, elles expérimentent aujourd'hui des *ethnoscapes*, des paysages sociaux mouvants, sans doute plus diversifiés que la plupart des autres minorités du Tiers-Monde. D'une part, parce que, selon Samuddavanija Chai-Anan (1995), leur position en des zones frontières qui sont de longue date d'importants points de passage ne fait qu'amplifier les rapports transnationaux induits par les facteurs de globalisation. Ensuite, parce qu'aux flux migratoires continus et anciens des montagnards hommes et femmes vers les pôles de développement<sup>10</sup> répondent des flux massifs de touristes qui, depuis plus de deux décennies, sillonnent les montagnes du nord en quête d'un exotisme bon marché.

Le résultat de cette forte intensification et diversification des contacts avec l'extérieur est vraisemblablement une perception de soi plus ambiguë, plus brouillée que jadis. Dans le regard des touristes étrangers, des agents du développement rural, des techniciens sociaux œuvrant pour le compte

9. Rappelons que pour Gilles Deleuze & Félix Guattari (1980 : 31-32), les caractères principaux du rhizome sont : « qu'il connecte un point quelconque avec un autre point quelconque, et chacun de ses traits ne renvoie pas nécessairement à des traits de même nature, il met en jeu des régimes de signes très différents et même des états de non-signes. Le rhizome ne se laisse ramener ni à l'un ni au multiple [...]. Il n'est pas fait d'unités, mais de dimensions, ou plutôt de directions mouvantes [...]. À l'opposé d'une structure qui se définit par un ensemble de points et de positions, de rapports binaires entre ces points et de relations biunivoques entre ces positions, le rhizome n'est fait que de lignes : lignes de segmentarité, de stratification, comme dimensions, mais aussi lignes de fuite ou de déterritorialisation ».

10. Déjà, dans les années 1930, Karl Gustav Izikowitz (1951 : 101) observait des flux migratoires importants de jeunes hommes lamet du Laos partant travailler au Siam.



des ONG ou d'organismes internationaux, et d'autres interlocuteurs encore, qui se pressent autour d'eux, les Tibéto-Birmans, Miao-Yao ou Austro-Asiatiques se découvrent tour à tour parés des vertus du « bon sauvage », proche de la nature et qui doit le rester, ou bien inversement, affublés des guenilles de l'indigent arriéré qui doit le plus vite possible quitter cette triste condition pour s'engager résolument sur la voie du progrès. D'un côté, ils sont enfermés dans le ghetto d'un soi culturel fétichisé, et de l'autre, ils sont invités à se fondre dans le moule de l'*homo nationalis* thaïlandais. Rien d'étonnant si face à de telles contradictions, plusieurs membres de ces groupes, surtout ceux qui ont fait l'expérience du déracinement et/ou ont été confrontés aux disjonctions culturelles induites par la scolarisation, s'efforcent de retrouver du sens dans l'invention de nouvelles formes de religiosité ou d'autres mouvements.

De plus, dès lors qu'ils sont équipés d'une radio ou d'un récepteur TV, les montagnards se voient mis en scène dans divers programmes, en même temps qu'ils découvrent via ces médias des idées préconçues à leur endroit, qu'ils n'auraient pas pu discerner derrière les faux-semblants du simple contact direct. La télévision décline un certain nombre de situations où des membres du groupe entrent en interaction remarquable, puisque médiatiquement remarquée, avec diverses catégories d'interlocuteurs : des forces de l'ordre qui détruisent les champs de pavot, ou chassent *manu militari* les essarteurs des réserves forestières au cours des visites ponctuelles que la famille royale effectue dans quelques villages pilotes, dans le cas thaïlandais, avec entre ces deux extrêmes toute la gamme des interventions de l'État et des célébrations supervisées par des représentants du pouvoir central. Les montagnards prennent ainsi conscience des expériences et des problèmes vécus par d'autres membres du groupe dont ils auraient sinon ignoré l'existence, ceci par l'entremise d'un regard journalistique extérieur, lointain et objectiviste. Outre qu'ils doivent se positionner par rapport à des ordres de réalités jusqu'alors inimaginables, ils assistent en spectateurs à une dramaturgie ethnique dont ils n'ont pas les clés, puisqu'elle échappe aux scénarios définis sur le plan interne par leur orthopraxie rituelle. La théâtralité circulaire et en huis clos du rite contraste en effet avec la suite des événements que relatent d'ordinaire les journaux télévisés et sur lesquels les membres du groupe impliqués n'ont qu'une emprise très partielle. Dans le même sens, et de manière plus aiguë que jadis, ils se rendent compte que les amalgames sont vite faits et que l'image d'eux-mêmes qu'ils projettent sur l'extérieur est également tributaire de l'attitude d'autres membres du groupe qu'ils ne connaissent pas et sur lesquels, là aussi, ils n'ont aucune prise. Lorsque, par exemple, en janvier 2000 le groupuscule karen autoproclamé « Armée de Dieu » prit

en otage des patients d'un hôpital de Ratchaburi, cet événement à l'issue tragique, puisque le commando fut abattu froidement par l'armée thaïlandaise, rejaillit inévitablement sur les modes de représentation dont les Karen du pays faisaient l'objet et, compte tenu du grand retentissement médiatique de l'affaire, sur la manière dont les Karen eux-mêmes concevaient leurs rapports avec l'État thaïlandais et avec les Karen de Birmanie (d'où était originaire le commando).

Entre autres choses, cet épisode montre que l'expérience nouvelle à laquelle sont confrontés beaucoup de montagnards du nord de la Thaïlande du point de vue des images, des idées et des valeurs est celle d'une relation disjonctive et imprévisible entre les *ethnoscapes*, les *mediascapes* et les *ideoscapes*, chacun de ces « paysages » étant sujet à ses propres contraintes et incitations, selon la thèse d'Appadurai (1996 : 35). L'image déjà fluctuante d'eux-mêmes et de leur entourage, qu'élaborent et réélaborent les sujets au gré de leurs contacts interethniques, peut ainsi se trouver ébranlée, comme dans l'affaire de l'Armée de Dieu karen, par les images que produisent les médias sur la base d'actions à forte résonance politique.

Si les activistes de l'Armée de Dieu firent l'événement sans avoir la maîtrise des images issues de leur acte, dans d'autres contextes, les leaders d'opinion locaux, dès lors qu'ils jouissent d'une reconnaissance sociale plus large que celle de leur communauté, peuvent profiter de cette position pour créer de toute pièce de nouvelles représentations, de nouveaux mythes, de nouveaux référents, repris sans discernement par les médias et qui ont des effets disjonctifs à la fois sur les *ethnoscapes*, les *mediascapes*, les *ideoscapes* ou les *financescapes* du groupe dont ils se réclament. Un excellent exemple en la matière nous est fourni par la relation que les Naxi de la région de Lijiang, au Yunnan, entretiennent avec le mythe de Shangri-La. Charles McKhann (2001 : 39-41) a ainsi montré que dans un contexte de fort essor touristique (de nature à modifier en profondeur les *ethnoscapes* locaux), l'impresario de la très populaire et très médiatisée Association de musique traditionnelle Dayan de Lijiang commença dans les années 1990 à raconter à son auditoire, principalement composé de touristes chinois et occidentaux, que la ville voisine de Zhongdian avait servi de modèle à la cité paradisiaque imaginée par James Hilton dans son fameux roman *Lost Horizon*, adapté plusieurs fois au cinéma. Cette personnalité exploita un thème issu des fantasmes d'un romancier occidental qui avait pénétré son *mediascape* personnel, grâce à l'élargissement cosmopolite de ses contacts comme impresario d'un groupe folklorique à succès. Ce faisant, il modifia le *mediascape* de ses auditoires successifs, au point que les touristes se pressèrent à Zhongdian, curieux de découvrir l'archétype de la légendaire Shangri-La. L'*ethnoscape* et le *financescape* de cette petite ville s'en trouvèrent

rapidement modifiés. La municipalité de Lijiang s'inquiéta alors de la concurrence de cette autre localité naxi. Bien que McKhann ne le dise pas ouvertement, l'impresario subit sans doute des pressions. Toujours est-il qu'il changea sa version des faits, pour désormais affirmer que Lijiang était Shangri-La. L'histoire ne s'arrêta pas là, car les autorités de Zhongdian réagirent en organisant un colloque scientifique dont les conclusions rétablissaient la version initiale. Pour ne pas demeurer en reste, Lijiang mobilisa d'autres savants dont les thèses penchaient évidemment en sa faveur. Enfin, raconte McKhann, en 1999 une exposition fut organisée à Lijiang. Des panneaux publicitaires géants furent installés dans les grands carrefours de la cité, mettant en scène l'explorateur américain Joseph Rock devenu une grande célébrité au Yunnan et dont les reportages autrefois publiés dans le *National Geographic Magazine* étaient censés avoir inspiré Hilton.

Au terme de cette anecdote et en guise de conclusion, je voudrais revenir à propos des montagnards d'Asie du Sud-Est continentale sur le phénomène de déterritorialisation. Si l'on appréhende le terme au sens littéral de rupture avec un référent spatial, beaucoup de Tibéto-Birmans, Austro-Asiatiques ou Miao-Yao vivent de manière récurrente cette expérience depuis plusieurs siècles, en raison de leur mobilité et de leur éparpillement souvent contraints par des facteurs politiques. De ce point de vue, ils démentent la thèse d'Arjun Appadurai pour qui ce phénomène nouveau est l'un des plus significatif dans le processus contemporain de globalisation.

L'éclatement en diaspora de beaucoup de groupes ethniques de la région est une réalité déjà ancienne. Par réaction, ces groupes se sont à diverses reprises reterritorialisés, s'inventant par exemple des patries originelles, paradis des temps jadis où plus aucun de leurs membres ne vit aujourd'hui. De longue date aussi, du fait même de leur mobilité, ils ne peuvent assurer la stabilité transgénérationnelle de leurs diverses formes de savoir. Ces groupes se placent ainsi à l'avant-garde des mutations auxquelles devront faire face dans un avenir plus ou moins proche de nombreuses communautés de par le monde. Ils offrent notamment un champ expérimental rêvé pour définir de nouvelles problématiques dont les hypothèses de départ seraient non pas la stabilité des systèmes culturels, mais bien au contraire leur instabilité, leur perméabilité aux influences externes et leur grande complexité. Ils nous incitent à penser les cultures comme des réalités mixtes, mi-systémiques, mi-processuelles, engagées dans de perpétuels procès de recomposition selon des lignes de forces, mais aussi des lignes de fuite et des points de rupture.

*Département d'ethnologie, Université Paris X, Nanterre*  
 bernard.formoso@mae.u-paris10.fr.

BIBLIOGRAPHIE

- Anderson, Benedict  
1983 *Imagined Communities : Reflections on the Origin and the Spread of Nationalism*. London, Verso Books.
- Appadurai, Arjun  
1996 *Modernity at Large : Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis, University of Minnesota Press.
- Balibar, Étienne & Immanuel Wallerstein  
1988 *Race, nation, classe : les identités ambiguës*. Paris, La Découverte.
- Chai-Anan, Samuddavanija  
1995 « Bypassing the State in Asia », *New Perspectives Quarterly* 12 (1) : 9-14.
- Chandler, David  
1993 *Pol Pot : Frère numéro un*. Paris, Plon.
- Cohen, Paul T.  
2000 « A Buddha Kingdom in the Golden Triangle : Buddhist Revivalism and the Charismatic Monk Khruba Bunchum », *The Australian Journal of Anthropology* 11 (2) : 141-154.  
2001 « Buddhism Unshackled : The Yuan "Holy Man" Tradition and the Nation-State in the Tai World », *Journal of Southeast Asian Studies* 32 (2) : 227-247.
- Condominas, Georges et al.  
1998 *Formes extrêmes de dépendance : contributions à l'étude de l'esclavage en Asie du Sud-Est*. Paris, Éd. de l'Ehess.
- Connor, Walker  
1978 « A Nation is a Nation, is a State, is an Ethnic Group... », *Ethnic and Racial Studies* 1 (4) : 377-400.  
1993 « Beyond Reason : The Nature of the Ethnonational Bond », *Ethnic and Racial Studies* 16 : 373-389.
- 1994 *Ethnonationalism : The Quest for Understanding*. Princeton, Princeton University Press.
- Deleuze, Gilles & Félix Guattari  
1980 *Mille plateaux*. Paris, Minuit.
- Duara, Prasenjit  
1995 *Rescuing History From the Nation : Questioning Narratives of Modern China*. Chicago, University of Chicago Press.
- Formoso, Bernard  
2000a *Thaïlande, bouddhisme renonçant, capitalisme triomphant*. Paris, La Documentation française.  
2000b « Le bouddhisme en trompe-l'œil des Lahu Shi du Yunnan », *Journal Asiatique* 288 (1) : 205-238.  
2001 « L'ethnie en question, débats sur l'identité », in Martine Segalen, ed., *Ethnologie : concepts et aires culturelles*. Paris, Armand Colin : 15-30.
- Gellner, Ernest  
1983 *Nations and Nationalism*. Oxford, Basil Blackwell.
- Goudineau, Yves  
2000 « Ethnicité et déterritorialisation dans la péninsule indochinoise : considérations à partir du Laos », *Autrepart* 14 : 17-31.
- Guegan, Emma  
2001 *Recomposition religieuse et enjeux identitaires à Ban Samakkhisai : un village Khmu'u du Nord Laos*. Nanterre, Université Paris X, mémoire de maîtrise.
- Guidieri, Remo & Francesco Pellizzi  
1988 « "Smoking Mirrors" : Polity and Ethnicity in Modern Times », in Remo Guidieri, Francesco Pellizzi

& Stanley J. Tambiah, eds,  
*Ethnicities and Nations*. Austin, Rothko  
Chapel Books : 7-38.

**Habermas, Jürgen**

1991 « Cittadinanza e identità nazionale », *Micromega* 5 : 123-146.

**Hechter, Michael**

1975 *Internal Colonialism : The Celtic Fringe in British National Development, 1536-1966*. London, Routledge & Kegan Paul.

**Herzfeld, Michael**

2001 *Anthropology : Theoretical, Practice in Culture and Society*. Malden, Blackwell.

**Hirsch, Philip, ed.**

1997 *Seeing Forests for Trees : Environment and Environmentalism in Thailand*. Chiang Mai, Silkworm Books.

**Hobbes, Thomas**

1990 [1651] *Leviathan*. Londres, Penguin Books.

**Hobsbawm, Eric**

1992 *Nations et nationalismes depuis 1780*. Paris, Gallimard.

**Izikowitz, Karl Gustav**

1951 *Lamet : Hill Peasants in French Indochina*. Göteborg, Ethnografiska Museet.

**Jørgensen, Anders**

1998 « Karen Natural Ressources Management and Relations to State Polity », in Ing-Britt Trankell & Laura Summers, eds, *Facets of Power and its Limitations : Political Culture in Southeast Asia*. Uppsala, Uppsala University : 213-238.

**Kammerer, Anne C.**

1988 « Territorial Imperatives : Akha Ethnic Identity and Thailand's National Integration », in R. Guidieri, F. Pellizzi & S. J. Tambiah, eds, *Ethnicities...* : 259-283.

**Keyes, Charles F.**

1977 *The Golden Peninsula : Culture and Adaptation in Mainland Southeast Asia*. New York, Macmillan.

**Lemoine, Jacques**

1982 *Yao Ceremonial Paintings*. Bangkok, White Lotus Co.

**McCoy, Alfred, Cathleen B. Read & Leonard P. Adams II**

1972 *The Politics of Heroin in Southeast Asia*. New York, Harper & Row.

**McKhann, Charles**

2001 « Tourisme de masse et identité sur les marches sino-tibétaines : réflexions d'un observateur », *Anthropologie et sociétés* 25 (2) : *Tourisme et sociétés locales en Asie orientale* : 35-54.

**McKinnon, John & Bernard Vienne, eds**

1989 *Hill Tribes Today : Problems in Change*. Bangkok, White Lotus-Orstom.

**Mangrai, Sai Saimong**

1981 *The Padaeng Chronicle and the Jengtung State Chronicle Translated*. Ann Arbor, University of Michigan, Center for South and Southeast Asian Studies.

**Michaud, Jean**

2000 « The Montagnards and the State in Northern Vietnam from 1802 to 1975 : A Historical Overview », *Ethnohistory* 47 (2) : 335-367.

**Moizo, Bernard**

1998 « Le dieu de la terre et de l'eau et le messianisme en milieu pwo karen (Thaïlande) », in Bernard Formoso, ed., *Études rurales* 143-144 : *Dieux du sol en Asie* : 67-80.

**Moppert, François**

1981 « La révolte des Bolovens (1901-1936) », in Pierre Brocheux, ed., *Histoire de l'Asie du Sud-Est : révoltes, réformes, révolutions*. Lille, Presses universitaires de Lille : 47-62.

Mus, Paul

1952 *Vietnam, sociologie d'une guerre*. Paris, Le Seuil.

1971 *Hô Chi Minh, le Vietnam, l'Asie*. Paris, Le Seuil.

Pesses, Abigaël

2004 *Les Karen : horizons d'une population frontière. Mise en scène de l'indigénisme et écologie en Thaïlande*. Nanterre, Université Paris X, thèse de doctorat.

Renan, Ernest

1887 *Discours et Conférences*. Paris, Calmann-Lévy.

Reynolds, Craig J., ed.

1991 *National Identity and Its Defenders : Thailand, 1939-1989*. Clayton-Victoria, Monash University, Centre of Southeast Asian Studies.

Seton-Watson, Hugh

1977 *Nations and States : An Enquiry Into the Origins of Nations and the Politics of Nationalism*. London, Methuen.

Smith, Anthony D., ed.

1976 *Nationalist Movements*. London, Macmillan.

Smith, Anthony

1979 *Nationalism in the Twentieth Century*. Oxford, Martin Robertson.

1981 *The Ethnic Revival*. Cambridge, Cambridge University Press.

1986 *The Ethnic Origins of Nations*. Oxford, Basil Blackwell.

Spangemacher, Anne

1999 *Les anciens maîtres du Bulangshan*. Nanterre, Université Paris X, thèse de doctorat.

Tambiah, Stanley J.

1976 *World Conqueror and World Renouncers*. Cambridge-New York, Cambridge University Press.

Tapp, Nicholas

1989 *Sovereignty and Rebellion : The White Hmong of Northern Thailand*. Singapore, Oxford University Press.

2001 *The Hmong of China : Context, Agency and the Imaginary*. Leiden, Brill (« Sinica Leidensia » 51).

Tjelland, Rune

1998 « Environmentalism as Resistance in Northeast Thailand : The Activist Perspective », in Ing-Britt Trankell & Laura Summers, eds, *Facets of Power and its Limitations : Political Culture in Southeast Asia*. Uppsala, Uppsala University Press : 253-266.

Walker, Andrew

1975 « The Lahu of the Yunnan-Indochina Borderlands : an Introduction », *Folk* 16-17 : 329-344.

1999 *The Legend of the Golden Boat : Regulation, Trade and Traders in the Borderlands of Laos, Thailand, China and Burma*. Richmond, Curzon Press.

Weber, Max

1971 *Économie et Société*. Paris, Plon.

Wijeyewardene, Gehan, ed.

1990 *Ethnic Groups Across National Boundaries in Mainland Southeast Asia*. Singapore, Institute of Southeast Asian Studies.

Bernard Formoso, *Les montagnards et l'État en Asie du Sud-Est continentale*. — Cet article va à l'encontre de l'idée manichéenne selon laquelle la « modernité », l'ouverture sur le monde et le progressisme des États-nations s'opposeraient à l'archaïsme et au conservatisme des ethnies. En effet, le contraste entre ces deux types d'ensembles sociopolitiques n'est pas aussi tranché que le croient les théories classiques de l'État-nation.

On procède d'abord à une revue critique de ces théories pour rapprocher les ethnies des nations du point de vue des mécanismes qui leur donnent consistance. Dans un second temps on s'attarde sur un certain nombre de faits ou de tendances très affirmées en Asie du Sud-Est continentale et qui ont une incidence certaine sur les processus de construction nationale dans la région. Enfin dans une troisième partie, on s'intéresse aux représentations dont les montagnards font l'objet et qu'ils ont d'eux-mêmes dans le contexte d'un accès croissant à des sources d'information diversifiées et d'une forte diversification de leurs contacts et échanges avec l'extérieur.

Bernard Formoso, *Highlanders and the Nation-State in Continental Southeast Asia*. — To counter the Manicheistic idea that « modernity », openness toward the world and the « progressivism » of nation-states stands opposite the archaism and conservatism of ethnic groups, the contrast between these two sociopolitical types is shown to be less clear-cut than affirmed by classical theories of the nation-state. These theories are critically reviewed in order to point out similarities in the mechanisms that give consistency to ethnic groups and nations. Certain evident trends or facts in continental southeast Asia are discussed that have an incidence on nation-building. Focus is then shifted to the images of highlanders, held by others and by themselves, given the diversification both of their contacts and exchanges with the outside and of the sources of information to which they have access.